

ORIENTALISMO, JAPONISMO Y OCCIDENTALISMO: NITOBÉ INAZŌ Y EL *BUSHIDŌ*

BERNAT MARTÍ OROVAL
Universitat de València*

BIBLID: [0571-3692 (2007) 329-343]

RESUMEN. En este artículo analizaremos el texto de Nitobe Inazō *Bushidō, el alma de Japón* (1899). Empezaremos por presentar al lector algunos datos de la biografía del autor nipón así como las circunstancias que rodearon la composición de dicha obra. Posteriormente presentaremos concisamente los antecedentes del término *bushidō* y el papel que éste jugó en la tradición japonesa entre los ss. XVII y XIX. Asimismo, a lo largo del presente escrito, especialmente en la parte final del trabajo, reflexionaremos sobre el interesante rol que juega esta obra en tanto que intento de responder a los tópicos occidentales sobre Oriente, e intentaremos mostrar los vínculos que unen al texto de Nitobe con el nacionalismo cultural japonés (japonismo).

PALABRAS CLAVE. Nitobe, *bushidō*, samurái, orientalismo, japonismo.

ABSTRACT. In this paper I analyze the text of Nitobe Inazō *Bushidō, the soul of Japan* (1899). I begin by presenting the reader some details of the biography of the Japanese author as well as the circumstances that surrounded the composition of the abovementioned work. Later I will present concisely the antecedents of the *bushidō* term and the role that this played in the Japanese tradition between the 17th century and the 19th century. Likewise, along this essay and especially in the final part of the work I will reflect about the interesting role that this work played as an attempt to reply the occidental commonplaces on Orient, and I will also try to show the bonds that join Nitobe's book with the Japanese cultural nationalism (japanism).

KEY WORDS. Nitobe, *bushidō*, samurai, orientalism, japanism.

*Becario F.P.U. (AP-2004-1675) del Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement e investigador visitante en la Universidad de Waseda (Tokyo).

A su muerte, Nitobe Inazō (1862-1933) era probablemente el intelectual japonés más conocido fuera de su país. El éxito alcanzado por sus escritos en lengua inglesa sobre la cultura y la historia de su tierra natal, destacando por encima de todos *Bushidō, el alma de Japón* (1899), sumado a la labor como diplomático que desempeñó al final de su vida, lo convirtieron en un intelectual afamado en Occidente. Aunque su celebridad se fue diluyendo con el paso del tiempo, su texto sobre el *bushidō* ha mantenido una envidiable salud editorial hasta llegar a convertirse en un clásico de lectura obligada tanto para los amantes de las artes marciales como para aquellos que están interesados en la cultura japonesa. En su país natal, especialmente después del final de la Segunda Guerra Mundial, la figura de Nitobe cayó en el olvido y no fue descubierta por el gran público hasta el 7 de julio de 1981, cuando el gobierno nipón anunció que estamparía un retrato de Nitobe en el billete de cinco mil yenes. Dicho anuncio no tardó en generar una agria polémica que giraba en torno a las ideas nacionalistas y, sobre todo, colonialistas que supuestamente Nitobe habría defendido en sus escritos.¹ Dejando a un lado esa controversia, lo cierto es que, espoleada por esta decisión gubernamental, desde los años ochenta del siglo pasado la figura de Nitobe empezó a salir del olvido, iniciándose a partir de entonces diversas líneas de investigación en torno a su figura.

En este trabajo presentaremos su texto más célebre, *Bushidō, el alma de Japón*, una obra escrita en exquisita prosa inglesa que pretendía ilustrar al público occidental acerca del ascendiente que la ética samurái habría ejercido sobre la cultura japonesa. Para entender con qué propósito Nitobe habría escrito dicho opúsculo e intentar evidenciar los problemas que encierra resulta imprescindible hacer

¹ La polémica que, entre otras cosas, pone de manifiesto las llamativas contradicciones que contiene la extensa obra de Nitobe, se inició cuando Iinuma Jirō, profesor emérito de economía agrícola de la Universidad de Kyoto, publicó el 26 de agosto de ese mismo año un artículo en el periódico Mainichi titulado, "¿Fue Nitobe Inazō un liberal?". El profesor Iinuma citaba numerosos textos de Nitobe sobre las bondades del colonialismo así como textos que este autor escribió al final de su vida en los que defendía la ocupación japonesa de Manchuria para concluir con este juicio categórico: "Nitobe Inazō fue un auténtico (*kissui*) imperialista. No es cierto, por tanto, que coincidiendo con el incidente de Manchuria pasará de ser un liberal a convertirse en un imperialista. En el actual Japón que ha renunciado al militarismo y al imperialismo para convertirse en una democracia ¿es apropiado que Nitobe aparezca en escena como una de las figuras que adornen los billetes? Insto al Ministerio de Hacienda a que reflexione sobre esto". La respuesta a estas críticas no se hizo esperar, en la edición del 4 de septiembre de ese mismo rotativo aparecía un artículo de Satō Masahiro, profesor de filosofía de la Universidad de Osaka, titulado "¿Fue Nitobe Inazō un "auténtico imperialista"?", que se proponía rebatir las tesis del Iinuma. En este caso, el profesor Satō citaba abundantes pasajes de la obra de Nitobe en que éste hacía profesiones de fe universalistas y pacifistas para concluir con un: "Creo firmemente que Nitobe Inazō fue durante toda su vida un seguidor de Cristo, un verdadero liberal, un personalista (*jinkakushugi*), un pacifista, un amigo de los débiles y de la gente que sufre (*chisakisha, yowakisha, kurushimi nayamusha no yū*)".

referencia a las circunstancias que rodearon la concepción de esta obra. Es por esto que dedicaremos el primer apartado del presente escrito a comentar los datos más destacados de la particular biografía de Nitobe. El segundo punto tendrá por objeto analizar el texto de Nitobe, dejando las conclusiones para el tercer y último apartado.

1. Nitobe Inazō y la “generación de virtuosos del inglés”

La infancia de Nitobe coincidió con una época decisiva para el Japón moderno, nos referimos al final del gobierno del clan Tokugawa, también conocido como *bakufu* (1603-1867), y el inicio de la era Meiji (1868-1912), período durante el cual Japón inició un acelerado proceso modernizador que en un breve lapso de tiempo lo llevaría a equipararse con las potencias occidentales. Este nuevo contexto marcaría los primeros pasos del joven Inazō ya que los miembros del clan Nitobe, una eminente familia samurái que tenía su feudo en la zona de Morioka (noreste de la isla de Honshū), conscientes de la importancia que tenía dar a sus hijos una formación moderna, enviaron a Inazō y a su hermano mayor a estudiar a la escuela de lenguas extranjeras de Tokyo (*Tōkyō gaikokugo gakkō*) cuando éste sólo contaba con nueve años de edad. En aquella institución de enseñanza recibió una formación de marcado carácter anglosajón que, tras su graduación en 1877, favorecería su selección para estudiar agronomía en la Escuela de agricultura de la ciudad de Sapporo (capital de la septentrional isla de Hokkaidō).² En 1881, una vez concluidos sus estudios en dicha escuela, Nitobe entró en la Universidad de Tokyo donde cursó economía y literatura inglesa, pero en 1884, no sintiéndose satisfecho con la educación que estaba recibiendo, viajó a los EEUU para continuar sus estudios en la pionera Johns Hopkins University³ hasta 1887, año en que se desplazó hasta Alemania para ampliar cono-

² Se trataba de una institución creada por el gobierno japonés con el propósito de formar a profesionales que ayudaran a colonizar la isla de Hokkaidō tomando como modelo algunas instituciones americanas. El gobierno japonés hizo una inversión considerable en aquellos años contratando a especialistas foráneos para que enseñaran ciencia, tecnología o lenguas extranjeras a las nuevas generaciones. En el caso de la escuela de agricultura de Sapporo, buena parte del profesorado era de origen norteamericano y todas las clases se impartían en inglés, por lo que era imprescindible que los alumnos dominaran esta lengua.

³ Sobre el pionero sistema de enseñanza desarrollado en esa universidad ver John F. Howes, “Roots”. En John F. Howes (ed.), *Nitobe Inazō. Japan's Bridge Across the Pacific*. Boulder-San Francisco-Oxford, Westview Press, 1995, pp. 59-62. La estancia en la Universidad John Hopkins supuso un punto de inflexión en la vida del autor nipón, ya que en aquella época se habría producido el despertar de su conciencia nacionalista. De hecho, a partir del curso académico 1886-1887, Nitobe hizo de la reivindicación japonesa por la abolición de los tratados comerciales injustos que Japón había tenido que firmar años antes el tema central de sus exposiciones

cimientos. Fue en este último país, concretamente en la Universidad de Halle, donde, en 1890, se doctoró defendiendo una tesis sobre la agricultura en Japón. Una vez obtuvo el grado de doctor regresó a su país para iniciar una carrera como educador que lo llevaría a su antigua escuela en Sapporo, así como a las universidades de Kyoto y Tokyo, donde impartió clases de agronomía, economía política, inglés, así como de política colonial.⁴ Cabría destacar, además, que en el año 1918 se convirtió en el primer presidente de la Tokyo Women's Christian College, alcanzando el cenit de su carrera dos años más tarde, en 1920, cuando fue elegido por el gobierno japonés como representante en la Liga de Naciones en calidad de Vice-Secretario General, cargo que ocuparía entre 1920 y 1926. Allí contribuyó particularmente al establecimiento del Comité Internacional de Cooperación Intelectual en 1922, el antecedente de la actual UNESCO. En lo que atañe a sus obras cabe señalar que, además de contar con algunos escritos en alemán, su producción teórica tanto en inglés como en japonés fue abundante, abarcando un campo muy amplio, que va desde textos de divulgación sobre Japón destinados al público occidental, pasando por trabajos especializados sobre agricultura o política colonial, sin olvidar su faceta diplomática y sus artículos de opinión en el periódico Mainichi.

Debemos añadir otro dato biográfico significativo, Nitobe se convirtió al cristianismo durante su estancia como estudiante en la Escuela de agricultura de Sapporo, credo que continuó profesando durante el resto de su vida. De hecho, su formación coincidió con el período inicial de la era Meiji, cuando el cristianismo fue legalizado tras más de dos siglos de prohibición, ocasión que aprovecharon las distintas confesiones cristianas para enviar misioneros a este país. La conversión de Nitobe no llegó de la mano de un misionero, pero lo cierto es que el equipo docente de la Escuela de agricultura de Sapporo estaba compuesto en su mayoría por profesores americanos que, además de impartir

en los seminarios de la universidad así como en las reuniones del círculo de cuáqueros que frecuentaba. Cfr. John F. Howes, "Roots". En John F. Howes (ed.), *op. cit.*, p. 68.

⁴ Impartió conferencias sobre política colonial entre 1908 y 1919, año en que abandonó su cargo como profesor para desplazarse a Ginebra. Sus ideas sobre la colonización debían mucho a las teorías occidentales de tipo cristiano e ilustrado: Japón debía aprovechar su posición superior en Asia para extender la civilización, misión que garantizaría la prosperidad y la paz mundial. Nitobe asumió las ideas racistas tan en boga en aquella época, dando por sentado que la raza nipona ocupaba un lugar privilegiado en Asia y formaba parte de una de las "civilizaciones superiores" de nuestro planeta al tiempo que insistía en la necesidad de que el país colonizador se comportara de forma virtuosa y paternal. Aún así, no resulta fácil dar un sentido claro a los numerosos escritos de Nitobe, ya que las afirmaciones sobre la superioridad de la civilización japonesa se entremezclan con sus proclamas en favor de la extensión de la democracia por todo el planeta o, por poner otro ejemplo, sus profesiones de fe pacifistas y sus años de trabajo en Ginebra se aúnan con el apoyo a todas las campañas militares que llevó a cabo Japón desde inicios de la era Meiji.

clase, transmitían a sus alumnos los valores cristianos.⁵ No es de extrañar, por tanto, que Nitobe, Uchimura Kanzō (1861-1930) y otros jóvenes talentosos se convirtieran al cristianismo protestante tras su ingreso en dicha escuela. Si queremos entender el significado de esta conversión en toda su amplitud debemos tener en cuenta que en aquellos años muchos japoneses abrazaron el cristianismo haciendo una particular interpretación de dicha religión, pues la asociaban con la civilización occidental. Por decirlo con otras palabras, para buena parte de los conversos nipones la fe cristiana era sinónimo de modernización y, en muchos casos, iba unida a una fuerte conciencia nacionalista: su nueva religión, pensaban, debería contribuir a que Japón se convirtiera en una nación rica y poderosa, alcanzando así el nivel de las potencias occidentales.

Nos gustaría acabar este punto haciendo algunas reflexiones sobre la clase de educación que recibieron Nitobe y otros miembros de su generación. En realidad, esta época marcó un antes y un después en la historia de la educación japonesa, por tanto hasta aquel momento el letrado, es decir, todo aquel que recibiera una formación culta, debía estar versado en la tradición confuciana y leer con fluidez chino clásico (*kanbun*). Sin embargo, a principios de la era Meiji se produjo un cambio radical, pues muchos de los que se formaron entonces no sólo no estudiaron chino clásico sino que apenas recibieron formación en japonés. Su educación fue marcadamente occidental, mayoritariamente anglosajona, dando lugar a lo que el profesor Ōta ha bautizado como la “generación de virtuosos del inglés” (*eigo meijin sedai*), compuesta por autores como Nitobe, Uchimura y Okakura Kakuzō (1862-1913).⁶ Esta revolución educativa fue producto de una coyuntura particular, pues coincidió con una época de transición en Japón, justo cuando la pasión pro-occidental se encontraba en su punto más álgido. Algún tiempo después de que los miembros de esta generación acabaran su formación el gobierno japonés reguló el sistema educativo, estableciendo un currículo obligatorio que puso fin a aquella coyuntura educativa tan peculiar. Además, la situación interna había empezado a dar un giro nacionalista motivado, en parte, por el desencanto japonés ante el trato desigual que recibía de las potencias occidentales.⁷ Los nuevos vientos nacionalistas pronto alcanzarían

⁵ Entre los miembros de dicho equipo docente cabe destacar la figura de W. S. Clark (1826-1886), presidente del Colegio de Agricultura de Massachussets que residió allí durante ocho meses en calidad de jefe de la Escuela de agricultura de Sapporo. Durante ese período desempeñó una decisiva labor proselitista que llevó a la mayoría de sus alumnos japoneses a convertirse al cristianismo. Sobre el cristianismo en la ciudad de Sapporo se puede consultar la obra de Shigeyoshi Murakami, *Japanese Religion in the Modern Century*. Trans. by H. Byron Earhart. University of Tokyo Press, Tōkyō, 1980, pp. 38-40.

⁶ Cfr. Ōta Yūzō, *El inglés y los japoneses (Eigo to nihonjin)*. Kōdanshagakujutsu bunkō, Tokyo, 1995, pp. 70-177.

⁷ En el año 1858 Japón se vio forzado a firmar un acuerdo comercial con Estados Unidos en

a la mayoría de los líderes e intelectuales de la era Meiji, entre los cuales se contaban Nitobe y sus compañeros de generación. Esta suma de circunstancias permitió que desde finales del s. XIX autores japoneses que habían recibido una formación similar a la de cualquier joven de clase alta inglés o norteamericano,⁸ volcarán sus energías en el estudio de la cultura propia y aprovecharan sus conocimientos del inglés para cantar las excelencias de la tradición nipona a los occidentales, convirtiéndose así, como dijo Nitobe en una de sus frases más célebres, en un puente a través del Pacífico.⁹ Si bien en este trabajo no podemos extendernos más sobre la situación del Japón de finales del s. XIX nos gustaría añadir que el esfuerzo de este grupo de escritores se inscribió en un movimiento más amplio, pues ya desde el inicio de la era Meiji el gobierno japonés se había aprestado a difundir parte de su legado cultural con voluntad manifiesta de mostrar a las naciones europeas que el país estaba a la altura de Occidente.¹⁰ Ese movimiento propagandístico formaba parte de los esfuerzos de la diplomacia japonesa por conseguir que las potencias occidentales revisaran los tratados comerciales injustos que Japón había tenido que firmar años antes y que tanto

virtud de cual abría los puertos más importantes al comercio con este país, además de otorgar el derecho de residencia a los ciudadanos estadounidenses en Edo (Tokyo) y Ōsaka. Asimismo se comprometió a garantizar su inmunidad y a renunciar a la posibilidad de imponer aranceles a los productos extranjeros. Este tratado vendría seguido de acuerdos forzados con el resto de potencias europeas: Rusia, Gran Bretaña y Holanda se añadieron a los acuerdos en 1858 y sólo un año después se sumaba Francia.

⁸ Su formación occidental fue en detrimento de sus conocimientos de la lengua japonesa y de la cultura propia, carencias que Nitobe reconoció en numerosas ocasiones. Cfr. Ōta Yūzō, *Nitobe Inazō: como "un puente a través del Pacífico"* (*Taiheiyō no hashi to shite Nitobe Inazō*). Misuzu Shobo, Tokyo, 1986, pp. 14-15. En esta monografía, el profesor Ōta, además de citar testimonios de Nitobe en que éste confiesa su conocimiento superficial de la cultura nipona, especialmente si lo comparamos con el dominio que tenía de la cultura anglosajona, ofrece numerosos ejemplos de algunos errores graves que se pueden encontrar en los trabajos que publicó Nitobe con el propósito de presentar su país al extranjero (ver pp. 29-32). Todos estos datos llevan al profesor Ōta a poner en duda el papel de puente entre culturas que Nitobe se había atribuido (pp. 20-21).

⁹ Las obras más célebres de los miembros de esta generación fueron el texto sobre el *bushidō* de Nitobe y *El libro del té* (1906) de Kakuzō Okakura, ambos escritos en lengua inglesa. Su éxito en Occidente fue remarcable. De hecho, antes de la Segunda Guerra Mundial la edición inglesa del libro de Nitobe había sido reeditada veinticinco veces mientras que, por su parte, la obra de Okakura llegó a las quince reediciones. Cfr. Richard. H. Minear, "Orientalism and the Study of Japan". *Journal of Asian Studies*, vol. XXXIX, núm. 3, 1980 (May), p. 515.

¹⁰ Con este objetivo los japoneses hicieron importantes inversiones en los pabellones que debían representarlos en las exposiciones universales de finales del s. XIX, como por ejemplo en las de París en 1867, 1876, 1878, 1889 y 1900, así como en las exhibiciones internacionales en Dublín en el año 1865, en Viena en 1873 y en Philadelphia el año 1876. En todas ellas causaron sensación y dieron inicio a esa moda del arte japonés conocida con el nombre francés de *japonisme*. Para una presentación detallada del fenómeno japonista, con especial atención a la extensión de esta moda en España, se puede consultar la ponencia del profesor Alfonso J. Falero, "A brief History of Intellectual Japonism in Spain and Europe", www.usualia.com/japon.

indignaban a la clase dirigente, a la naciente opinión pública y al cada vez más poderoso ejército profesional.

2. *Bushidō*: la tradición reinterpretada

Fue el texto en inglés de Nitobe Inazō sobre el *bushidō* el primero que puso en circulación en Occidente la idea de que los samuráis japoneses poseían una especie de código ético no escrito que constituía la esencia de la espiritualidad japonesa. En realidad, su éxito llegó algunos años después de ser publicado, cuando, después de la Guerra Ruso-Japonesa (1904-1905), Occidente, sorprendido por la victoria de aquella minúscula nación de Extremo Oriente, buscaba entender las razones por las que había pasado en pocos años de ser un país remoto subordinado al poder occidental hasta convertirse en una temible potencia militar. Fue entonces cuando muchos centraron su atención en la obra de Nitobe, creyendo encontrar en el “espíritu samurái” la respuesta a tan sorprendente desarrollo.¹¹ Nos ocuparemos de analizar la obra de Nitobe en los apartados segundo y tercero de este punto, pero antes querríamos presentar brevemente el significado y la historia del término *bushidō* desde su nacimiento hasta llegar a la era Meiji.

2.1. Antecedentes

Pese a que un término como *bushidō* puede evocar en muchos de nosotros la imagen de una tradición milenaria lo cierto es que este sustantivo, que podríamos traducir como el camino (*dō*) del guerrero (*bushi*), a diferencia de los

¹¹ Nitobe, con esta obra, “fue el primero en fijar por escrito una imagen positiva de los samuráis que perduraría en Occidente. A través de este libro, así como de los relatos e informes de comerciantes, diplomáticos y científicos extranjeros, el vocablo «samuráis» llegó a Europa y se extendió de tal manera que ya desde los años 30 del siglo XX figuraba en todas las enciclopedias y compendios léxicos”. Wolfgang Schwentker, *Los samuráis*. Trad. de M^a Carmen Arias Rodríguez. Alianza, Madrid, 2006, p. 18. En el caso de España la obra fue traducida al castellano por Gonzalo Jiménez de la Espada muy pronto, ya en el año 1909. Posteriormente, en el año 1941, coincidiendo con los años en que el gobierno de Franco mantuvo buenas relaciones con el gobierno japonés (1939-1944), esta obra volvió a ser traducida, ahora a partir de la versión francesa, y fue promocionada como una obra “edificante” que fomentaba los valores de la lealtad y el sacrificio. Quizá lo más sorprendente es que esta edición estaba precedida por un prólogo del general Millán Astray en el cual destacaba la importancia que este texto había ejercido en su formación militar pues, según decía, recogía una tradición milenaria, más antigua incluso que el cristianismo. Cfr. Florentino Rodao, *Franco y el imperio japonés*. Plaza & Janés, Barcelona, 2002, pp. 122-123.

nombres *bushi* y samurái,¹² de mayor antigüedad, no apareció en el vocabulario japonés hasta finales del s. XVI.¹³ Sin tratarse de un término usado con frecuencia, durante el período Edo (1600-1868) podemos encontrarlo en algunos tratados de inspiración confuciana que formaban parte de un tipo de literatura ejemplarizante que animaba a los samuráis a ser leales a su señor, fieles a los compañeros, y a llevar una vida austera; en definitiva, a servir de ejemplo a los miembros de la sociedad y así justificar la posición de privilegio que ocupaban.¹⁴ Esa imagen ideal contrastaba con la realidad de aquellos años, cuando la clase samurái mostraba claros signos de decadencia económica y moral. En aquel entonces la espada del samurái se desenfundaba en contadas ocasiones y no precisamente para entrar en batalla, sino, en todo caso, en duelos o en acciones de los samuráis destinadas a mantener el orden público. Los autores que escribían durante esta época habían nacido, por lo tanto, en una sociedad en paz, de manera que las teorías que formulaban sobre la clase samurái y las apelaciones al espíritu originario de la casta guerrera eran más bien una recreación de su pasado tamizado por el ideario confuciano que una descripción de la realidad. La pervivencia, reelaboración y propagación del ideario samurái durante la era Meiji debió mucho a la creación del servicio militar obligatorio en el año 1873. Curiosamente, el nuevo ejército, que había sido uno de los elementos decisivos en el proceso que llevó a la abolición del sistema de castas y, por lo tanto, a la desaparición de la clase samurái, fue uno de los actores principales en la confección de un discurso nacionalista centrado en la figura del samurái.¹⁵

¹² *Bushi* es un término que podemos encontrar en algunos de los textos más antiguos de la literatura japonesa como, por ejemplo, en la obra *Nihon Shoki* (720), en la que es empleado para referirse a los guerreros. Por su parte, el término samurái, que en principio tenía el sentido de sirviente, pasó, en el s. XII, a ser empleado para hacer referencia al acompañante armado de un soldado de caballería de rango más alto y a partir del s. XIV se convirtió en sinónimo de guerrero (*bushi*). Cfr. W. Schwentker, *op. cit.*, pp. 16-19.

¹³ Según indica el profesor Ōta el término habría aparecido en japonés a finales del s. XVI. Cfr. Yūzō Ōta, "Mediation Between Cultures". En John F. Howes (ed.), *op. cit.*, pp. 242-243. Por su parte, Schwentker señala que este término habría aparecido por primera vez en 1620. Cfr. W. Schwentker, *op. cit.*, p. 120.

¹⁴ Probablemente el texto más destacado de esta tradición fue *Hagakure* (1716), *Oculto entre las hojas*, obra del samurái Yamamoto Tsunetomo (1659-1721). Se trata de una obra popular en Occidente, especialmente entre los aficionados a las artes marciales, que recientemente alcanzó mayor notoriedad por ser un elemento central en la trama de la película *Ghost Dog: the Way of the Samurai* (1999), de Jim Jarmusch.

¹⁵ El ejército era un poderoso medio de adoctrinamiento: durante los tres años que duraba el servicio militar obligatorio se alfabetizaba a muchos soldados y se les educaba con libros de lectura destinados a inculcarles el nuevo ideario nacionalista. Cfr. Ian Buruma, *La creación de Japón, 1853-1964*. Trad. de Magdalena Chocano. Mondadori, Barcelona, 2003, pp. 64-65. Curiosamente, muchos samuráis evitaron, a través del pago de una cuota, ir al servicio militar del nuevo ejército puesto que no querían mezclarse con otras clases sociales. Cfr. W. Schwentker, *op. cit.*, p. 145. Para conocer el conjunto de textos que trataron sobre el *bushidō* a principios de

Posteriormente, los éxitos militares del nuevo Japón, especialmente a partir de la victoria sobre China en el año 1895, favorecieron la difusión de esta recreación romántica de los samuráis.

2. 2. El *bushidō* según Nitobe

En su bellísimo texto sobre el *bushidō* Nitobe afirma que éste se compondría de un conjunto de leyes no escritas que constituirían una especie de “código ético samurái”,¹⁶ un corpus colectivo, dirá, orgánico, fruto de la acumulación de la experiencia de miles de caballeros que vivieron en el pasado. **Parece, en consecuencia**, que Nitobe asume una teoría de las élites según la cual las virtudes que caracterizan a las distintas naciones serían obra de una selecta minoría. En este caso, el código samurái constituiría la esencia de la cultura japonesa, recogiendo los valores de la casta más excelsa del país que se habrían ido extendiendo, a manera de cascada, entre los estratos inferiores de la sociedad nipona.¹⁷

De este modo, las virtudes de los samuráis y por ende de todos los japoneses quedarían recogidas en este código que promovería virtudes como la rectitud, el valor, la benevolencia, la cortesía, el honor, el autodomínio, la abnegación de la mujer samurái, el desprecio del dinero¹⁸ y, por encima de todas, la lealtad al señor feudal (*daimyō*). Según comenta Nitobe, los valores del *bushidō* promulgarían que el estado es una institución previa al individuo, de manera que el samurái deberá vivir y morir por ésta o, en su defecto, por el titular de la autoridad estatal, en este caso el emperador, el *shōgun* o el *daimyō*. De este modo, Nitobe ponía de relieve las antiguas virtudes de los samuráis, especialmente los valores de lealtad y obediencia, pero ahora en un contexto netamente diferente.

la era Meiji se puede consultar el texto de Ōta Yūzō, *Taiheiyō no hashi to shite Nitobe Inazō*, pp. 24-28, 60-63.

¹⁶ Según señala el profesor King, “resulta exagerado decir, como hace Nitobe, que el *ethos* samurái fue un código. No era un código uniforme y tampoco fue adoptado formalmente por ningún grupo, el comportamiento samurái variaba dependiendo del grupo y de la época. Era como mucho un modo de comportamiento social y unas actitudes, con unos temas fundamentales y unos valores que de una forma u otra se mantuvieron a lo largo del tiempo (*persisting throughout*)”. Winston L. King, *Zen and the Way of the Sword. Arming the Samurai Psyche*. Oxford University Press, New York, 1994, p. 124.

¹⁷ “Japón debía aquello que era a los samuráis. No sólo eran la flor de la nación, sino también la raíz (...) Aun cuando socialmente se mantenían a distancia (*aloof*) del pueblo, establecieron una norma moral para él y lo guiaron con su ejemplo”. Inazō Nitobe, *Bushidō. The Soul of Japan*, Charles E. Tuttle Co., Tōkyō, 1973, pp. 159-160.

¹⁸ Nitobe expone que los samuráis predicaban un ideal de vida espartana, sencilla y alejada de todo lujo. Esto permitió que la clase samurái “se mantuviera durante largo tiempo libre de los mil y un males que tienen su raíz en el dinero”. I. Nitobe, *op. cit.*, p. 99.

Ya no se trataría de fomentar la lealtad de una casta, los samuráis, hacia los señores feudales, sino de toda la población japonesa hacia el emperador y, por extensión, hacia la patria japonesa. Esta ideología moderna del *bushidō* suponía, por tanto, la transición desde una lealtad de clan de los samuráis hacia sus señores a una lealtad a la vez filial e institucional de los ciudadanos japoneses al emperador, en cuanto que “padre” de la nación y soberano.

El texto de Nitobe también acompañaba este mensaje nacionalista destinado a los japoneses con tesis dirigidas al público occidental que tenían como propósito principal mostrar cómo Japón poseía una tradición cultural equiparable a la de cualquiera de las naciones europeas más importantes. De hecho, en *Bushidō, el alma de Japón* la constante alusión a algunos de los pensadores (Herbert Spencer, Sócrates o Edmund Burke, por citar sólo algunos nombres), acontecimientos históricos y textos canónicos occidentales tienen como objeto para compararlos con los japoneses para poner de manifiesto su semejanza. En este caso, Nitobe buscaba probar a sus lectores que la clase samurái sería fácilmente asimilable a la orden de caballería de la Europa medieval ya que, según dice, de igual modo que ocurrió con la tradición caballeresca, los samuráis encarnarían la casta más refinada de la cultura japonesa. Tanto caballeros como samuráis no sólo eran luchadores, eran hombres con claro sentido de justicia, benevolencia y sensibilidad artística. Por eso, con tono reivindicativo señala:

“Es realmente llamativo hasta que punto coinciden los códigos de honor caballeresco de un país con el de los otros, en otras palabras, como las denigradas ideas morales de Oriente encuentran su equivalente en las ideas más nobles de la literatura europea (...) La benevolencia con los débiles, los oprimidos o los vencidos siempre fue ensalzada como algo particularmente adecuado para un samurái”.¹⁹

Mientras que numerosos elementos de la cultura o el carácter japonés son, a veces, explicados con detalle para intentar deshacer los malentendidos y prejuicios occidentales, en ocasiones esos tópicos eurocéntricos son contestados directamente con argumentaciones falaciosas del tipo *tu quoque*. Así, por ejemplo, cuando habla del suicidio ritual, el *seppuku*, Nitobe contestará a aquellos occidentales que consideran este acto como una costumbre bárbara o absurda diciendo que:

“el *seppuku* no es un mero suicidio. Era una institución. Era una institución, legal y ceremonial, una invención de la Edad Media, un proceso mediante el cual los guerreros podían expiar sus crímenes, pedir perdón por sus errores, escapar de la deshonor, redimir a sus amigos o mostrar sinceridad”.²⁰

Además, replica, cuando los occidentales recuerdan las muertes de Catón,

¹⁹ I. Nitobe, *op. cit.*, p. 43.

²⁰ I. Nitobe, *op. cit.*, p. 116.

Bruto o Petronio las asocian con ejemplos “de los hechos más nobles y el patetismo más conmovedor”²¹ y nunca con actos absurdos o bárbaros. Es por esto que, a juicio de Nitobe, el *seppuku*, más conocido en Occidente como *harakiri*, constituiría una forma de suicidio refinada, aristocrática y racional.²²

2. 3. Como la flor del cerezo

Cabría preguntarse por qué todas estas virtudes que el autor japonés atribuye al *bushidō* deben su origen a la clase guerrera japonesa y no a la ética confuciana o quizá a las costumbres japonesas anteriores a la emergencia de la clase samurái. Ciertamente Nitobe reitera en numerosas ocasiones la ascendencia que ejerció el budismo, el *shintō* y, especialmente, el confucianismo sobre la clase militar japonesa, pero al mismo tiempo señala que los pensamientos expresados por Confucio o Mencio no constituyeron novedad alguna en Japón, siendo sus obras una especie de “confirmación de aquello que el instinto de la raza reconoció antes de que sus escritos fueran introducidos desde China”.²³ A juicio de Nitobe, por tanto, no se puede hablar de “influencia” china sino, en todo caso, de “comunidad”, teniendo la filosofía confuciana el mérito de haber formulado una ética similar a aquella inscrita por la naturaleza en el corazón del guerrero samurái.

De hecho, si leemos con detenimiento el texto de Nitobe nos daremos cuenta de que abundan las metáforas orgánicas, en las que asimila el código samurái con elementos de la naturaleza, destacando por encima de todas la comparación que establece entre este código y la flor del cerezo. No en balde el libro se inicia con este hermoso pasaje:

“La caballería es una flor tan originaria de Japón como su emblema, la flor del cerezo. No se trata de un espécimen seco de una antigua virtud preservada en el herbolario de nuestra historia, se trata de un objeto vivo lleno de fuerza y belleza que aún nos acompaña. Pese a que no adopta una forma tangible, perfuma la atmósfera moral y nos hace conscientes de que aún estamos bajo su poderoso encanto”.²⁴ No es casual que el autor japonés utilice estas comparaciones y adjetivos,

²¹ I. Nitobe, *op. cit.*, p. 112.

²² Nitobe argumenta de forma similar cuando intenta desmentir que el feudalismo japonés fuera un tipo de despotismo o, como decían algunos occidentales, de “despotismo oriental”. En este caso su respuesta vuelve a ser un *tu quoque*: “¿Cómo si no hubieran déspotas en la historia de Occidente!”, exclamará ofendido, para añadir después que en Japón ese poder político se solía ejercer siguiendo los preceptos confucianos, es decir, de forma paternal. Cfr. I. Nitobe, *op. cit.*, p. 38.

²³ I. Nitobe, *op. cit.*, p. 16.

²⁴ I. Nitobe, *op. cit.*, p. 1.

pues a nuestro entender tras sus palabras subyace una perspectiva romántica y una vaga teoría de la evolución y la selección natural. Sólo así entenderemos porqué Nitobe considera que la clase militar japonesa habría comenzado a destacar de forma “natural”,²⁵ nutriéndose de los hombres más valientes del país que, durante un largo proceso de selección propiciado por las innumerables guerras que trufan la historia de Japón, habría conseguido destilar una raza de privilegiados. Se trataría de hombres que, además de la fuerza física, el brío y la destreza en el manejo de las armas, poseerían virtudes propias del *bushidō* y, sobre todo, una personalidad marcada e iniciativa individual, dos características que, según Nitobe, serían el símbolo distintivo de la naturaleza superior de la civilización japonesa. En el siguiente pasaje queda clara la voluntad de Nitobe de dibujar un nuevo mapamundi de las culturas, incorporando Japón al selecto grupo de las “civilizaciones desarrolladas”, ocupado hasta entonces única y exclusivamente por los occidentales:

“Mientras que en la India e incluso en China los hombres parecen diferir entre sí principalmente en el grado de energía o inteligencia, en Japón se diferencian también por la originalidad del carácter. Ahora bien, la individualidad es el signo de las razas superiores y de las civilizaciones ya desarrolladas”.²⁶

El espíritu samurái sería como la flor del cerezo, una planta refinada y bella, pero de una belleza sencilla que contrasta, por ejemplo, con la afectada belleza de las rosas, flores admiradas por los europeos. Ahora bien, se pregunta Nitobe con tono dramático, al igual que la delicada flor del cerezo ¿acaso no morirá el *bushidō* bajo la creciente influencia occidental? Las fuerzas temibles que amenazan a este código quizá podrían augurar su fin, y hacer pensar a los más pesimistas que ya sólo quedaría prepararse para un “entierro honorable”. Aún así, en tono profético, Nitobe señala algunos signos que parecerían anunciar el renacer de esta tradición, pues según su parecer serían las ascuas del espíritu samurái que aún arderían entre las cenizas de la tradición japonesa las que habría insuflado ánimo a los valerosos soldados japoneses que salieron victoriosos de la guerra sino-japonesa (1894-1895).²⁷ Algo semejante ocurriría con el febril aprendizaje japonés de la política, la ciencia o la industria occidentales, ya que éste no tendría tanto que ver con el deseo de alcanzar el desarrollo de los recursos

²⁵ I. Nitobe, *op. cit.*, p. 21. Esta perspectiva esencialista es la que lo llevará a no hacer ninguna distinción entre la ideología propia de la casta militar en las distintas épocas de la historia de Japón, tratándola, en cambio, como un conjunto armónico con unos principios claramente establecidos desde un supuesto nacimiento prístino.

²⁶ I. Nitobe, *ibid.*, p. 21.

²⁷ Tal y como afirma Nitobe en alusión a la victoria japonesa, fue ese espíritu el que “permitió que ganáramos las batallas en Yalu, Corea y Manchuria, eran los espíritus de nuestros antepasados, que guiaban nuestras manos y latían en nuestros corazones”. I. Nitobe, *op. cit.*, p. 188.

materiales o con una ciega imitación de las costumbres occidentales, sino que hundía sus raíces en el sentimiento del honor nipón, “que no puede soportar que lo miren con desprecio como una potencia inferior, ése fue el más poderoso de los motivos”.²⁸

La orientación cristiano-nacionalista que arraigó en el Japón decimonónico queda patente en la parte final del texto, cuando Nitobe insinúa la compatibilidad existente entre *bushidō* y cristianismo llegando incluso a señalar que esta religión sería el único recurso posible para salvar el espíritu del antiguo Japón.²⁹ Pues, según afirma, el *bushidō* debería alinearse junto al cristianismo para hacer frente al materialismo y el utilitarismo que importados desde Occidente amenazan la moral tradicional japonesa. Como advertirá el lector, estos postulados de Nitobe no dejan de ser paradójicos, pues se trata de un autor formado a la occidental que articula un discurso en lengua inglesa sobre las particularidades de la cultura japonesa, lo que podríamos llamar japonismo. Por ello acabaremos este trabajo reflexionando sobre algunas de las peculiaridades de este discurso identitario, pues más allá del placer estético que reporta la lectura de este texto, lo cierto es que las tesis en él enunciadas abren un rico campo de investigación y reflexión.

3. A manera de conclusión: orientalismo, japonismo y occidentalismo

El discurso japonés sobre las peculiaridades de su cultura que a finales del s. XIX articularon autores como Nitobe es, a nuestro entender, una de las características más interesantes del pensamiento japonés moderno. Y es que, unido al afán de este pueblo por conocer a fondo la historia, la cultura y la ciencia occidental, encontramos desde muy pronto una clara voluntad de darse a conocer a Occidente ya que, por decirlo así, Japón se resistía a quedar encasillada en el discurso tópico sobre Oriente forjado por los europeos, lo que en las últimas décadas viene conociéndose bajo el apelativo de orientalismo.³⁰ Los japoneses,

²⁸ I. Nitobe, *op. cit.*, p. 175.

²⁹ Cfr. I. Nitobe, *op. cit.*, p. 179.

³⁰ Este concepto tal y como lo entendía Edward Said no sólo alude al discurso académico sobre Oriente que empezó a desarrollarse durante la segunda mitad del s. XVIII, sino que intenta abrazar un abigarrado conjunto de teorías y prejuicios sobre “el oriental”. Desde los primeros testimonios de viajeros e intrépidos comerciantes, pasando por los escritos de novelistas, eruditos, los primeros diletantes que se interesaron por aquellas culturas o los profesionales que estudiaban el Oriente, todos ellos habrían contribuido a forjar el discurso orientalista que se enmarca en el proceso de expansión colonial europeo y que partía de unos presupuestos etnocéntricos que manifestaban una voluntad de dominación en todos los campos: económico, político, religioso y, sobre todo, ideológico. Para una definición detallada consultar Edward W.

a diferencia de la mayoría de países orientales, participaron activamente en la confección del discurso occidental sobre Japón, llegando incluso a tomar la palabra en idiomas extranjeros con el objetivo de dar a conocer su rica tradición, pero también para responder a numerosos tópicos negativos forjados por los occidentales, reforzando aquellos positivos e incluso creando algunos nuevos. Ahora bien, la peculiaridad de este discurso no acaba aquí, ya que éste se extiende a las otras culturas, en este caso tanto al resto de países orientales como los occidentales.

Nitobe no cuestionaría los fundamentos del marco teórico orientalista, pues, en realidad, asume la idea según la cual Occidente y Oriente serían dos entidades con unas características claramente diferenciadas, compartiendo, además, la perspectiva evolucionista según la cual el mundo estaría dividido en un conjunto de culturas que habrían alcanzado diversos grados de desarrollo, siendo las naciones occidentales el culmen de la civilización. La novedad radica en que Nitobe asume estos paradigmas desde un punto de vista japonés y articula un discurso que busca invertir parte de las valoraciones hechas por los occidentales sobre Oriente pero sólo en lo tocante a Japón. Parecería, por tanto, estar diciendo al lector que quizá la falta de desarrollo de las culturas asiáticas fuera cierta de forma general pero no en el caso de Japón, que vendría a ser la excepción que confirma la regla.³¹

Aun así, en *Bushidō, el alma de Japón* la cultura occidental juega un papel ambivalente. Si bien es cierto que por lo general ésta sería sinónimo de civilización, encontramos pasajes puntuales elementos dispersos que conformarían el germen de un discurso tópico sobre los occidentales, es decir, si se me permite utilizar un neologismo, una especie de discurso “occidentalista” japonés que vendría a ser una imagen invertida del orientalismo europeo. Por poner un ejemplo, esta tendencia a estereotipar al occidental queda de manifiesto en unos comentarios de indudable valor antropológico en los que Nitobe, como un fino observador

Said, *Orientalismo*. Trad. de María Luisa Fuentes. Mondadori, Barcelona, 2003 pp. 19-29.

³¹ La obra de Nitobe deja más cabos sueltos, ya que podemos encontrar pinceladas universalistas de raigambre cristiana dentro de un texto que en ocasiones recuerda al evolucionismo europeo decimonónico y al discurso colonial, reinterpretado ahora en clave japonesa. Por encima de todas destaca la siguiente cita: “¿Burlarse de la historia de una nación? Como si la carrera de cualquier pueblo –incluso de los salvajes africanos sin historia escrita– no fuera una historia de la página general de la humanidad escrita por la propia mano de Dios. Las mismas razas perdidas son un palimpsesto que debemos descifrar. Para un espíritu filosófico y piadoso las razas son signos de una quirografía divina claramente trazada en blanco y negro en su piel; y, si este símil es válido, ¡la raza amarilla forma una preciosa página inscrita en jeroglíficos de oro!”. I. Nitobe, *op. cit.*, p. 179. Encontramos distintas tesis difíciles de armonizar, una característica que va más allá de este texto extendiéndose al conjunto de su obra y que es uno de los motivos por los que ésta ha sido valorada de forma tan dispar. Hemos hecho referencias parciales a estos problemas en las notas 1 y 3 de este trabajo.

familiarizado con la cultura occidental, señala las diferencias fundamentales que existen entre los patrones de conducta japoneses y occidentales.³² Sin embargo, más allá de sus observaciones, estos análisis antropológicos van acompañados de generalizaciones sobre “el occidental” por comparación a “el japonés”. Así, después de explicar la diferencia entre un americano que, al hacer un regalo a un amigo, intenta mostrarle las aplicaciones o el valor que éste tiene, mientras que un japonés siempre criticará el regalo que está ofreciendo, intentando rebajarse porque considera que ningún regalo puede ser suficientemente bueno para su amigo, añade lo siguiente: “El norteamericano habla del material que constituye ese regalo; el japonés habla del sentimiento que lo impulsa a hacerlo”.³³ De esta forma, Occidente quedaría identificado con el individualismo, que deriva en egoísmo, materialismo, utilitarismo, añadiendo a todo esto la acusación de ser una civilización frívola que suele observar con desprecio a pueblos diferentes como es el caso del japonés. Según Nitobe, estos vicios occidentales tendrían su contrapartida en virtudes japonesas que antepondría el grupo al individuo, primando la naturaleza y el instinto sobre el artificio:

“El individualismo de Occidente, que reconoce intereses separados para padre e hijo, y para marido y mujer, necesariamente debe poner el énfasis en las obligaciones de unos respecto de los otros; pero el *bushidō* sostiene que el interés de la familia y de sus miembros es intacto, -único e indivisible. Este interés está estrechamente vinculado al afecto- natural, instintivo e irresistible”.³⁴

Estas críticas no son ajenas a nuestra propia tradición, sólo si pensamos en el s. XIX europeo nos vendrán a la memoria numerosos autores de signo romántico, conservador o de ideología revolucionaria haciendo acusaciones similares. Por eso, los comentarios de Nitobe nos hacen pensar que este autor, al igual que otros intelectuales japoneses de la misma generación, aprovecharon parte del discurso autocrítico occidental para así perfilar una imagen de sí mismos netamente diferenciada de los occidentales, apropiándose, al mismo tiempo, del discurso orientalista europeo para diferenciarse también de las otras naciones orientales. Una mezcla de discursos se nos muestra como un reciclaje conceptual muy singular, con escasos precedentes en la historia de la relaciones entre Occidente y Oriente que merece ser estudiado con detenimiento.

³² Merece especial interés su análisis de la cortesía japonesa, ocasión que aprovechará para criticar a aquellos occidentales que observan las normas de etiqueta japonesa desde una perspectiva exotista y etnocéntrica. Cfr. I. Nitobe, *op. cit.*, pp. 53-59.

³³ I. Nitobe, *op. cit.*, p. 59.

³⁴ I. Nitobe, *op. cit.*, p. 87.